Конявская Е.Л.

Нравственное значение Киево-Печерского патерика в древнерусской культуре ХУ века

История формирования Киево-Печерского патерика как памятника литературы охватывает несколько столетий. Сочетание традиций, идей, вкусов XIII века, когда создавались Послания и сказания о черноризцах печерских Симона и Поликарпа, и ХУ века, на протяжении которого памятник формировался именно как патерик, "отечник" Киево-Печерского монастыря - культурного и политического центра времен гордости и славы русского народа –, в первую очередь, определяет идейно-художественное своеобразие произведения.

Истории формирования патерика, текстологическому исследованию его редакций был посвящен ряд работ А.А.Шахматова,[1] Д.И.Абрамовича,[2] А.М.Кубарева,[3] Макария Винницкого,[4] а также наиболее полное исследование Л.А.Ольшевской.[5]

Появление первой, гипотетически восстанавливаемой редакции, как правило, называемой Основной, вслед за Шахматовым, исследователи относят к XIII веку. Слово о создании церкви в Основной редакции вынесено на первое место по отношению к Посланиям Симона и Поликарпа как наиболее важная часть повествования, рассказ о самом начале истории монастыря. Тогда же к Посланиям были добавлены рассказы о первых черноризцах печерских- Дамиане, Матфее, Иеремии и Исакии.

Относительно первоначального расположения Слова о создании церкви в патерике учеными высказывались различные точки зрения. Так, наряду с концепцией ранней перестановки Слова, выдвигались предположения о существовании двух посланий Симона, Л.А.Ольшевской же предложен взгляд на препозиционное положение Слова как изначальное: "Пост-

1 - А.А.Шахматов.Киево-Печерский патерик и Печерская летопись.-ИОРЯС(1897, т.II)
2 - Д.И.Абрамович.Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике.СПб.,1902
3 - А.М.Кубарев.Исследование о Патерике Печерском и описание древнейшего харатейного списка онаго.М.,1847
4 - "Обзор редакций Киевопечерского патерика,преимущественно древних-ИОРЯС,IIотд.,т.5,СПб.,1857
5 - Л.А.Ольшевская.Киево-Печерский патерик./Текстология, литератур-

позиция "Слова о создании церкви печерской" в редакции А по отношению к житийным произведениям Симона объясняется, на наш взгляд, удалением из патерика прежнего внутреннего композиционного стержня – собственно посланий Симона и Поликарпа, хотя внешне организация литературного материала в сборнике осталась неизменной: в списках $А_I$ – $А_{III}$ произведения Симона и Поликарпа циклизуются и имеют два общих подзаголовка."[6] Логика этого объяснения, однако, не совсем ясна. Послание Симона начинается словами:"Брате, седе в безмолвии",– в то время, как Слово о создании церкви – "Прииду на другое сказание..." Первая фраза выглядит явным началом, вторая – продолжением. Если убрать первую фразу, это может послужить перестановке Сказаний на в т о р о е место, ибо утратится указание на начало Послания. Любую другую перестановку утрата эпистолярной части едва ли может вызвать.

О том, что Словом о создании церкви кончалось Послание Симона говорит и заключительное обращение к Поликарпу в конце Слова:"И много биисти, брате Поликарпе, писаль, но постигноуть мя повести державного лета. Здравъ боуди и спасаи душоу свою, и господь до съхранить тя въ вся дни живота твоего молитвами святыя богородица и святаго Антония и Феодосия, аминь."[7]

Нет сомнения, что вышеупомянутые начальные и конечные слова Симона в Слове о создании церкви были устранены при перестановке Слова на первое место,(а не добавлены Арсением), так как были он неуместны в главе, занимающей первое место в патерике. Нет никаких указаний в тексте патерика и на то, что Слово о создании церкви представляло собой отдельное (второе) послание Симона, ибо, имея ярко выраженный конец, оно не имеет самостоятельного начала, а слова:"Прииду на другое сказание",– говорят о том, что Слово было продолжением какого-то повествования.

ная история,жанровое своеобразие/Диссертация на соискание степени кандидата филологических наук.М.,1979
6 – там же,с.42-43
7 – ГИМ Барс.№746,л.98об.

Четыре редакции патерика создаются в XVв. Обращение к идеалам и культурным традициям Киевской Руси – единого независимого государства – было особенно актуальным в эпоху собирания русских земель вокруг Москвы, утверждения идеи централизации. Неслучайно в этот период оформляется Киевский цикл былин, "народная мысль,– по словам Д.С.Лихачева,– видит в Киеве и его князе Владимире символ независимости, единства и силы Руси".[8] Тверские, московские, ростовские летописи кладут в начало Повесть Временных лет, общий пафос которой – призыв к единению в борьбе с врагами –созвучен идеологическим устремлениям конца XIV – начала XV веков. К "Слову о полку Игореве" обращается автор "Задонщины", киевские и владимирские традиции развиваются в живописи и архитектуре XV века. Столь же неслучаен в это время интерес к истории прославленного русского монастыря, сыгравшего значительную роль в политической и культурной жизни Руси.

Древнейшая из дошедших до нас – Арсеньевская редакция (1406г.)– кроме сохранения первоначального расположения Слова о создании церкви имеет и ряд других особенностей. Таковыми являются впервые включенное в состав патерика житие Феодосия, утрата эпистолярной части Посланий Симона и Поликарпа, иное расположение глав в Написании Поликарпа, отсутствие жития Алимпия и фрагмента, прославляющего печерскую церковь в Слове о создании церкви.

Восстанавливая историю формирования памятника, А.А.Шахматов приходит к выводу, что Арсеньевская редакция явилась совершенно независимо от Основной, хотя составитель ее руководствовался той же целью, а "именно, положив в основание Патерика сочинения Симона и Поликарпа, дополнить их статьями однородного содержания."[9] Так же трактует эту редакцию и Д.С.Лихачев, который говорит, что Киево-Печерский патерик был "пересоставлен"[10] Арсением.

8 – Д.С.Лихачев.Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого.Изд.АН СССР,М.–Л.,1962,с.165
9 – А.А.Шахматов.Киево-Печерский патерик...,с.846-837
10 – Д.С.Лихачев.Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.–Л.,1947,с.320

Иной взгляд на место Арсеньевской редакции в истории развития памятника высказан в исследовании Ольшевской, которая полагает, что развитие памятника шло однолинейно: от Основной - через Арсеньевскую и Феодосиевскую - к Кассиановским редакциям. Однако наличие вышеупомянутой заключительной фразы в Слове о создании церкви Арсеньевской редакции ("И много бысти, брате Поликарпе, писаль...") говорит о том, что Арсений пользовался не Основной редакцией, в которой эта фраза отсутствует, а имел в своем распоряжении первоначальный вариант переписки, быть может, еще не оформленной в патерик.

По-видимому, в середине ХУ века возникает новая редакция патерика, еще более удаляющаяся в своем составе от первоначального вида переписки Симона и Поликарпа. Редакция эта, составленная некиим иноком Феодосием, отличается нарушением расположения глав в повествованиях Симона и Поликарпа, отсутствием текста Послания Поликарпа и второй половины Послания Симона, а также добавлением повествований, не связанных с историей Киево-Печерского монастыря: рассказы о крещении Ольги и Владимира и житие Михаила Черниговского.

Наиболее распространены в списках I и II Кассиановские редакции, составленные в Киеве в 60-х годах ХУ века. Патерик обрастал новым материалом, взятым, в основном, как убедительно доказал А.А.Шахматов, из Печерской летописи. К таким рассказам относятся: повествования о перенесении мощей Феодосия, повесть о начале Печерского монастыря, о Нифонте, вопрошение Изяслава о латинех, летописный рассказ о преставлении Поликарпа и поставлении попа Василия. В повествования сделан ряд вставок. Во II Кассиановской редакции, по сравнению с предыдущей, по наблюдению Шахматова, заметна тенденция к систематизации материала и расположения его в хронологическом порядке: патерик начинался со сказания о начале монастыря, далее шел хронологически выстроенный, взятый из жития и Слова о создании церкви материал о Феодосии, затем повести о первых черноризцах печерских, Послания

Симона и Поликарпа и т.д. - до летописного "рассказа о преставлении Поликарпа".

Таким образом, литературная история Киево-Печерского патерика исчисляется двумя с половиной столетиями, при этом каждое новое поколение, обращавшееся к произведению, находило в нем созвучное его идеалам и убеждениям, одновременно оставляя след новых взглядов и литературных традиций.

Рассмотрим повести патерика с точки зрения отражения в них нравственных идеалов эпохи Симона и Поликарпа, а затем - трансформации эстетических взглядов, исторического и нравственного самосознания редакторов патерика в XУ веке.

Взявшись за написание послания с целью назидания иноку, приходившегося ему родственником или духовным сыном, Симон, возможно, не имел первоначально непосредственной цели создать произведение, прославляющее Киево-Печерский монастырь. Утверждая высокий идеал монашества, которое почитают князь, бояре и прочие люди, он призывает Поликарпа быть достойным этого высокого звания. В первую очередь, осуждается Симоном тенденция гордого черноризца к уединению от братии и противопоставления себя ей. Принцип общежитийного монастыря (а этот тип монастыря в большей степени был распространен на Руси) предполагал объединение монахов в их общем духовном подвижничестве, а не уединенное познание божественной сущности из священных книг, - позже к вопросу о затворничестве не раз обратится и сам Поликарп. "Все бо, елико сътвориши в келии, ничто же суть; аще Псалтырь чтеши или обанадесять псалма поеши, то ни единому "Господи, помилуй," -уподобиться съборному",[11] - пишет Симон. Используя тексты Апостола, Псалтыри и Евангелия, Симон выводит общую идею церкви-общины, связанной единой верой, молитвой и жизнью. Осуждая инока, который бывает "яръ и золъ" к ближнему, он при-

11 - "Памятники литературы Древней Руси. XII век.-М.,1980,с.480

зывает его не поддаваться гневу, и эту мысль он еще прокомментирует, рассказывая о Тите и Евагрии.

К прославлению Печерского монастыря Симон приходит, сокрушаясь по поводу несмиренного желания Поликарпа получить где-либо игуменство или епископство. Симон перечисляет наиболее известных епископов, вышедших из этого монастыря. Сам Симон говорит, что с радостью оставил бы свой высокий сан и вернулся бы в монастырь простым черноризцем – мотив, который будет неоднократно звучать в его назидательных заключениях к сказаниям о печерских подвижниках.

"Что ли блаженейши сих отцевъ, иже в конца вселенныа просиявше подобно лучамъ солнечным? О них же достоверно поведаю ти настоащим писанием к сим же, аще к тебе реченным."[12] Так из назидания недостойному иноку Послание становится предисловием к сказаниям о печерских черноризцах.

Различны подвиги печерских святых, различны монашеские добродетели, которые они знаменуют, но все они в сказаниях Симона служат одной цели: прославлению монастыря, погребение в котором – залог спасения в будущем веке. Мысль эта подчеркивается едва ли не в каждом повествовании. Основной она становится в главах об Афонасии-затворнике и Онисифоре-прозорливце. Глава об Онисифоре кончается одной из самых эмоциональных и неподдельно искренних фраз Симона: "И сего ради азъ грешный, епископъ Симонъ, тужу, и скорблю и плачу, да бых точию положенъ былъ въ божественней той персти и малу отраду приалъ бых многых ми греховъ молитвъ ради святых отець о Христе Исусе, о господе нашем, ему же слава ныне."[13]

Традиционный мотив мортирия – мученической смерти за веру – своеобразно венчается воплощением идеи неминуемой кары мучителям. Моральная победа Евстратия над иудеями знаменуется не только видением огненной колесницы и гласом: "Се добрый небеснаго града гражданинъ на-

12- там же, с.484
13- там же, с.488

реченны!"[14] но и казнью замучившего Евстратия иудея. Подобным же образом кончается рассказ о Моисее Угрине в Написании Поликарпа.

Другой тип рассказов представляет собой рассказы о раскаявшихся (реже – карающихся)грешниках. Таковы рассказы об Онисифоре, Арефе, Тите и Евагрии.

С самого начала христианской литературы Древней Руси различался идеал светский и духовный. Принятие князем схимы перед смертью, видимо, довольно скоро стало формальным ритуалом, "суетным" названо такое пострижение в рассказе о Пимене.

Князю не пристало стричься в монахи и давать обет аскезы. Так Владимир Мономах считает излишним "одиночьство","черничьство" и "голодъ", князь обретет спасение в будущем веке тремя"малыми делами": "покаяньемъ, слезами и милостынею"[15]. Резко отрицательно высказывается о чернечестве Даниил Заточник. Из жития Феодосия мы знаем, что мать блаженного считала постыдным для своего рода стремление сына в монахи. Ответом на такое отношение к иноческому чину является рассказ о Николе Святоше.Князь-инок, постригшейся в Печерском монастыре объявлется выше всех русских князей.

Вначале братья Изяслав и Владимир отговаривали его от этого шага, и,как мы знаем из жития Феодосия, гнев Изяслава распростанился и на сам монастырь. Однако, как и положено праведнику, Святоша одерживает моральную победу не только над сирийским врачом Петром, но и над не разделявшим его горения Изяславом, который излечивается от его власяницы и в дальнейшем одевает ее в военные походы.

Утверждение высокого авторитета монастыря, который на Руси всегда служил больше миру, нежели спасению душ уединившихся подвижников, особенно актуально звучало на рубеже XIУ – XУ веков, когда обществом активно усваивалось духовное наследие Сергия Радонежского, когда вокруг Москвы его учениками основывались обще-

---

I4– там же,с.492
I5– Повесть временных лет.ч.I,М.-Л.,1950,с.I54

житийные монастыри. Служение народу было целью Сергия, когда он, со своей стороны, последовательно поддерживал политику Дмитрия Донского собирания русских земель. Это же делает Сергия и его монастырь идейными вдохновителями победы на Куликовом поле.

Цели возрождения авторитета монашества служило и составление и распространение новых редакций патерика – истории монастыря, с популярностью которого и в ХУ веке мог сравниться, по-видимому, только Троице-Сергиев.

Второе повествование – Слово о создании церкви Печерской – еще более четко выдержанный в идейном отношении дифирамб Киево-Печерскому монастырю. В большей степени, чем в сказаниях о черноризцах, здесь видна легендарная основа повествования, сюжетно заимствованная из Библии. Искать легендарную основу у всех славных начинаний было свойственно средневековому историческому мышлению. Сыграла роль и значительная удаленность этих событий от времени Симона и Поликарпа. Наконец, эти повествования, слабо связанные идейно и тематически с житийным жанром, не испытали на себе сколь-нибудь значительного его влияния. Таковы легенды о Шимоне-Симоне, о явлении Богоматери мастерам, чудеса с росой и огнем и т.д.

Скрепив чудесное возникновение церкви признанием варяжского Севера и греческого Юга, знамениями гласа и видения, Симон утверждает исключительность Печерской церкви: "Что сего злее, еже от такоего света отпасти и тьму любити, и себе изметати богонареченныя церкви, еже оставити богом създанную и искати человеки сътворенныа от насилиа и грабленииа, еже та сама въпиет на създавшаго ю. Сея же зижитель и хитрець, и художникъ, и творець – богъ..."[16] Эти слова и предшествующая им фраза ("Должен есмь похвалити..") – отсутствуют в Арсеньевской редакции патерика. Кубарев считал их поздней вставкой, так как Симон, будучи "истинным служителем православия" не мог говорить обо всех иных церквях, как о "тьме", обвиняя их

16– Памятники литературы Древней Руси.., с.424

том, что они созданы на грабежах и насилии, в то время как церковь христианская молится за в с е х основателей церквей и монастырей. Действительно, подчеркивая исключительность печерской церкви, автор приходит к явному противопоставлению ее всем другим христианским церквям, которые"сами вопиют на создавших их". Но нельзя не заметить, что две основные идеи, заключенные в этом фрагменте: утверждение особой благодати, осенявшей каждого здесь похороненного, и прославление чудесного создания церкви – не являются чем-то качественно новым и отличным от идеологических тенденций Послания и сказаний о черноризцах Симона. Мы не беремся утверждать категорично, принадлежат ли эти слова самому Симону, однако, можно сказать определенно, что если фрагмент этот и был вставлен в Слово о создании церкви не самим Симоном, то это произошло довольно рано, ибо он есть в списках Основной редакции. Арсений мог располагать вариантом без этого фрагмента, но с таким же успехом мы можем предположить, что фрагмент этот был исключен им, как были исключены из его редакции патерика подобные тексты (Послание Симона, ряд обращений к Поликарпу, завещание Феодосием монастыря князю и др.)

Несколько иной характер носит Послание Поликарпа, адресованное игумену Акиндину.

Субъективное, эпистолярное начало, столь сильное в Послании Симона, в эпистолярной части второго Послания чисто условно. Поликарп лишь выдерживает художественную форму, заданную Симоном. В отличие от Симона, который, хотя и имел цель,более значительную, чем назидание Поликарпу, но нигде явно ее не высказал, Поликарп дважды говорит об этой своей истинной цели. Во вступительном слове:"Понудихся писанием известити тебе, еже о святей блаженней братии нашей, да сущии по нас черноризци уведят благодать божию, бывшую въ святемъ сеіъ мести и прославят отца небеснаго, показавшаго таковыа светилникы в Руской земли, в Печерьском манастыри."[17] И в послесловии к повество-

17- там же,с.516 (подчеркнуто нами).

вани об Агапите:"Аще ти непотребно будеть, да и сущим по нас пользы ради оставим..."[18]

Идея прославления монастыря остается центральной и для Поликарпа – он сознательно продолжает дело Симона. Однако его больше, чем владимирского епископа, интересует сам материал, – судьбы и подвиги черноризцев показываются и осмысляются им более глубоко. А.А.Шахматовым замечено, что Симон стремился расположить свои повествования в хронологическом порядке, Поликарп же группирует их по идейно-тематическому принципу.

Исследователями отмечался факт иного расположения двух глав – об Агапите и Григории – в Написании Поликарпа в Арсеньевской редакции в отличие от всех других. Большинство ученых считают расположение их в начале Написания результатом перестановки, сделанной Арсением. Довольно убедительное обоснование возможности такой перестановки приводится Л.А.Ольшевской, которая пишет, что подвижники-деятели Агапит и Григорий гораздо больше соответствовали нравственному идеалу эпохи, нежели индивидуалисты-затворники Никита и Лаврентий.

Действительно, Никитиа-затворник отрекается от общения с братией не с целью нравственного самоусовершенствования,а лишь для того, чтобы получить божественную награду:"чудотворения дар", и "славим быти от человекъ".[19] Именно поэтому решение затвориться крайне не одобряется Никоном и "святыми отцами",которые говорят,что подвиг инока в работе на братию, а не в затворнической праздности.В то же время рассказ о Григории посвящен проповеди трудолюбия (в противовес пагубному для душ татей воровству), труда на братию в самом прямом смысле.Григорий обвиняет татей в том, что они "праздны пребысте весь живот свой, крадуще чюжаа труды, а сами не хотяще тружатися",[20] и отпускает их лишь при условии, что они займутся общеполезным тру-

---

18- там же, с.530
19- там же, с.516
20- там же, с.532

дом:"То аще хощете делати и от труда своего инех питати, то уже пущю вы."[21]

В более широком плане идеал деятеля на благо людей представлен в главе об Агапите-лечеце. Даже тяжело больной:"не мощи ему ни двигнути собою,-"[22] Агапит встает, забыв свою болезнь, когда к нему приносят больного, и исцеляет его.

Другой важный аспект идеала - это бескорыстие старцев - нравственный принцип нестяжания. В келье Григория не было ничего, кроме книг, и их он раздает, дабы впредь не искушать татей. Агапит не принимал княжеские дары и своим духовным бескорыстием подвигает и князя на раздачу имения нищим.

Но сколь убедительным ни казалось бы нам такое объяснение перестановки глав в Написании Поликарпа, нельзя полностью игнорировать и то, что расположение глав в Арсеньевской редакции могло быть как раз первоначальным вариантом(такая точка зрения, хотя и без достаточных доказательств, высказывалась Макарием Винницким). Ведь именно в послесловии к главе об Агапите (в Арсеньевской редакции это послесловие опущено) Поликарп говорит о своих задачах и причинах, побудивших его взяться за труд, причем пишет об этом подробно (объем этого послесловия равен примерно всей главе о Лаврентии-затворнике) "Но паче преже речении черноризци ясно реку, не в тайне, яко же и прежде: аще азъ премолчю, от мене до конца забвенни будут и к тому не помянуться имена их, яко же было и до сего дни,"[23] фраза эта, как нам кажется, могла бы стать предисловием к его сказаниям. Очевидно, что излагать свои задачи и принципы писательского труда естественно в начале Написания, а не в середине, и, надо отметить, что ни в одной из прочих глав мы не находим сколь-нибудь обширных отступлений, касающихся этих проблем.

Кроме того, именно после рассказов о затворниках Никите и Лав-

21 - там же,с.532
22 - там же,с.526
23 - там же, с. 530

ренции естественней перейти к рассказу о еще одном затворнике - Иоанне.

Нельзя не заметить, что, в отличие от отрицательной трактовки затворения двух первых, Иоанну в предисловии слагается похвала:"Но тъй единъ, иже от всех обрете истину, себе отлучив на божию волю и того заповеди непорочно съхранивъ, въ чистоте же съблюд тело свое и душу кроме всякыя скверны плотьскиа и душевныя."[24] Однако в этом нет противоречия, ибо, как мы увидим, подвиг Иоанна заключается не в самом по себе затворничестве, а в укрощении плоти. Затворничество здесь лишь средство к победе над грехом, и уже в предисловии, посвященном обличению греховности человеческой природы, Поликарп указывает читателю, в чем главная заслуга сего святого. Помолиться другому, давно умершему подвижнику, молитва которому помогает "при брани страстей",[25] советует Иоанну бог. Так готовится переход к новой повести, продолжающей ту же тему, - о Моисее Угрине.

Следующий рассказ о Прохоре-лебеднике по основной своей идее примыкает к предыдущей группе рассказов - о подвижниках-деятелях на благо людей. Идея нестяжания:"не стяжа бо сель, ни житиница, иде же сбереть благаа своа,"[26] обличение стяжательских замыслов Святополка, решившего присвоить соль из монастыря с целью личного обогащения,- последовательно развитая, переходит в утверждение щедрости и бескорыстной деятельности на благо ближнего. Из его личного монашеского обета печение хлебов из лебеды становится работой во имя спасения горожан от голода. Перекликается с рассказом о Григории и обличение воровства: украденные хлебы были горькими и рассыпались в прах.

Пожалуй, кроме этого рассказа только в житии Феодосия столь отчетливо звучит мысль о нравственном влиянии монастыря на князя. Монастырь на

24- там же, с.540
25- там же, с.542
26- там же, с.554

Руси вообще и Киево-Печерский монастырь, в первую очередь, активно влиял не только на конкретные решения и поступки князей, но, главное, формировал нравственные принципы и критерии, которыми руководствовалось общество в целом. Если позволительно в какой-то степени говорить об общественном мнении того времени, то на формирование этого общественного мнения и влияли печерские иноки, определяя тот нравственный идеал, ориентироваться на который должно было общество и, в первую очередь, сам князь. Потому так важно примирение и Святославу и Феодосию, потому Святополк дает "слово богови к тому не сътворити насилиа никому же",[27] и заключает с блаженным Прохором договор о том, что в случае смерти одного из них, другой похоронит его своими руками. Мстислава же, нераскаявшегося стяжателя, мучителя преподобных Феодора и Василия, постигает кара, предсказанная Василием: "Всякъ вьзимаа ножь, и ножемъ умираеть."[28]

Близок к этой группе рассказов и рассказ о бескорыстном труженнике Марке.

Анализ патериковых рассказов из Посланий Симона и Поликарпа позволяет сделать следующее наблюдение относительно жанрово-идейного своеобразия патериковой новеллы. Мы видим, что патериковый рассказ отличается от жития не только внешне композиционно (эпизодный характер новелл), но и характером идеализации. Если в житии святость героя представляется во всех аспектах его жизни и деятельности, вся его жизнь служит образцом для читателя, то в герое патерикового рассказа воплощена одна идеальная черта, сторона жизни, с которыми связан подвиг данного святого.

По-видимому, еще при первоначальном оформлении патерика к Посланиям Симона и Поликарпа были прибавлены летописные сказания о первых черноризцах печерских – Дамиане, Матфее, Иеремии и Исакии. Предисло-

27–там же, с.560
28– там же, с.586

вие к сказаниям утверждает ту же идею братолюбия между монахами, идею монастыря – духовной общины, где "вси в любви пребываюце, меньшии покоряющеся старейшим,.. тако же и старейшии имеаху любовь к меньшим... И аще который братъ впадаша в некое съгрешение, и утешаху его, и того единого епитемию разделяху либо трие или четыре, за великую любовь. Такова бяшеть божественнаа любовь в той святей братии."[29] Вся братия печалилась об "отшедшем от монастыря" и радовалась его возращению.

Наряду с повествованиями о прозорливцах, имеющих дар провидения, здесь же помещен рассказ об Исакии, несколько выпадающий по своей идейно-тематической структуре из их строя. .

По-видимому, неслучайно этот рассказ отсутствует в Арсеньевской редакции патерика, а в большинстве других редакций и их вариантов расположен отдельно от рассказов о первых черноризцах печерских.

Некоторая необычность для патерика рассказа об Исакии очевидна. В первую очередь, для патериковой новеллы он был довольно пространным. Кроме того, повествуя о личности, крайне противоречивой, он не мог не содержать определенного противоречия и в самом повествовании.

Исакий начинает свой монашеский путь с затворничества в пещере. Затворение его не встречает явного осуждения со стороны Антония и Феодосия, начинавших свой путь с той же пещеры. Однако дальнейшее развитие сюжета представляет затворничество так же, как и в повествовании о Никитие: уединение от братии делает Исакия жертвой бесовской прелести. Но и излечившись от последствий своего грехопадения, Исакий не становится традиционным образцом святости, как другие печерские подвижники. Он "нача уродство творити и покастити нача: ово игумену, ово же братии, ово мирьскым человеком, друзии же и раны ему дааху. .. нача по миру ходити, и тако урод ся сътвори."[30]

29- там же, с.468
30- там же, с.610

Как видим, и поведение святого, и отношение его с братией далеко не идеальны. Более того, он самоуправно начинает постригать "Книи мирьскиа чади", за что терпит гнев и побои со стороны их родителей и игумена Никона.

И в летописи, и в патерике факты подаются без явно выраженного одобрения или осуждения Исакия. Противоречие между необходимостью признать святость Исакия (а о таковой говорят им творимые чудеса) и его деятельностью, идущей в разрез с интересами монастыря, трудно было найти гармоническое примирение.

Исакий именуется блаженным, его пакости по отношению к монастырю и к братии находятся, по возможности, благочестивые оправдания: он не хотел "славы человеческиа". В Кассиановской II редакции всему рассказу предпослано вступление, которого нет в Повести временных лет:"Яко въ огни искушаеться злато - человеци приятни в пещи смирениа. Аще убо Господу въ пустини приступити искуситель не постидеся, колико паче человеку искусы принести хощеть. Яко же и сему бысть блаженному."[31] В этом вступлении дана и трактовка будущего повествования, и мораль, извлекаемая из первой части жизнеописания Исакия.

По всей вероятности, этот несколько странный, неоднозначный образ монаха-юродивого, связанный к тому же с несвойственной эпохе идеей затворнического индивидуализма, не удовлетворял Арсения, как не удовлетворяли его и ряд других повествований и отдельных мыслей, заключенных в словах Симона и Поликарпа.

В Арсеньевской редакции, а вслед за ней и в позднейших редакциях патерика, к прочим патериковым рассказам присоединяется житие Феодосия - основателя Печерской лавры. Несторово житие помещается, как правило, в начале патерика, за ним часто следует похвала Феодосию. По-видимому, не только сам факт основания монастыря Феодосием побудил Арсения поместить житие Феодосия в начале патерика.

31 - там же, с.606

Рубеж XIУ – ХУ веков стал своеобразным рубежом и в духовной жизни нашего народа. Результатом победы на Куликовом поле стало возрождение нравственного и исторического самосознания русского народа, его национальной гордости. Эпоха утверждала идеал служения народу, жертвы во имя общего блага, единения русских людей. Идеал этот утверждался обращением к культурным традициям Киевской Руси, проповедью жизни "по отчьскому обычаю и преданию". Обращение к перрусскому преподобническому житию в эпоху создания жития Сергия говорит о том, что житие Феодосия воспринималось тогда и как образец житийного повествования, и как образец представления преподобнического подвига святого. Так, в житии Сергия Радонежского Епифания Премудрого сказывается идейное и художественное влияние этого жития.

Еще В.М.Истриным был высказано положение о двух путях развития памятника в ХУв.: киевском – I и II Кассиановские редакции-и общерусском – Арсеньевская и Феодосиевская.[32]

Как уже говорилось, Кассиановские редакции добавляли к прежнему составу патерика главы, касающиеся истории монастыря. Слово о создании церкви и отчасти житие Феодосия разбивались на части по хронологическому принципу и в такой новой последовательности размещались в патерике. Ереси и церковные споры второй половины ХУ века объясняют присоединение к патерику Вопрошения Изяслава о латынех.

Другие задачи стояли перед составителями Арсеньевской и Феодосиевской редакций.

Л.А.Ольшевская усматривает связь Арсеньевской и Феодосиевской редакций как тверских:"Феодосиевскую и Арсеньевскую редакции сближает их ориентация на Тверь как на возможный центр объединения русских княжеств : среди текстов Феодосиевской редакции находится не только жития печерских святых и рассказы о начале христианизации Руси, но и житие-страдание Михаила Тверского, поставленного в один ряд с

32 – "Памятники древнерусской письменности и искусства". [illegible] 1886, с. [illegible]

героями переводной и оригинальной агиографической литературы,"[33] - пишет исследовательница. Однако перечисленные исследовательницей списки не содержат такого жития. В них содержится житие Михаила Черниговского, которое, по-видимому, совершенно случайно спутано с житием Михаила Ярославовича.

В отличие от Арсеньевской редакции, где мы имеем точное указание на происхождение редакции - Тверь, место создания Феодосиевской редакции нам неизвестно. Есть основания предполагать, что у Феодосия, как и у Арсения, с печерской обителью связана часть жизни. Возможно, здесь он начинал свой жизненный путь, как и будущий тверской епископ. Феодосий настойчиво повторяет применительно к себе слова Симона о желании быть погребенным в славном монастыре и заключает ими даже те главы, которые в Послании Симона так не кончались, например, главы о Моисее Угрине, Лаврентии и др.

Арсеньевскую и Феодосиевскую редакции сближают сходные цели авторов: придать патерику более общее звучание - осмыслить историю монастыря в связи с историей русской церкви и русского государства, а не в противопоставлении всем другим монастырям и центрам Руси. Однако автор Феодосиевской редакции стремится расширить состав патерика, включая такие главы, как крещение Ольги и Владимира, в то время как Арсений, напротив, пошел по пути сокращения тех мест, которые касались одного лишь Киево-Печерского монастыря или могли принизить авторитет других монастырских центров Руси. Таким образом, если Арсеньевская редакция отличается минимальным количеством частей и глав в патерике и их строгим отбором, то Феодосиевская является одной из самых пространных редакций, и в ней в наименьшей степени соблюден принцип тематического единства. Все это делает маловероятным знакомство авторов с редакциями друг друга. Видимо, целесообразнее согласиться с Д.И.Абрамовичем, который полагал, что Феодосий располагал Основной редакцией патерика.

33 - [illegible]. Киево-Печерский патерик... Автореферат., с.6

И в Арсеньевской и в Феодосиевской редакциях устранены личные обращения, пространные вступления и заключения к рассказам об Агапите, Иоанне, Марке, Прохоре, Тите и Евагрии, Еразме. Однако сокращение в некоторых случаях проведено по-разному. В рассказе об Агапите в Феодосиевской редакции отсутствует бо́льший фрагмент, чем в Арсеньевской, в которой часть обращения к Акиндину сохранена, в главе о Еразме - напротив, часть обращения к Поликарпу сохранена Феодосием. Иначе перефразированы начальные слова в главах об Иоанне и Пимене в этих двух редакциях. Больший фрагмент отсутствует в Феодосиевской редакции в главе о Моисее Угрине, причем завершается повесть припиской Феодосия: "Того молитвами, Господи, спаси раба своего Феодосия."[34]

Таким образом, устраняя личные вступления и заключения в сказаниях более радикально, чем Арсений, Феодосий, однако, не склонен к полному исключению из повествования публицистического пафоса. Сохраняя в ряде случаев обращения Поликарпа к Акиндину, он делает их обращениями к читающим христолюбцам. Так, вместо краткого вступления в главке о мастерах в Арсеньевской редакции : "И се, брате, скажу ино дивно чюдо о тъ богоизбраннеи церкви..."[35], в Феодосиевской мы находим значительное распространение фразы: "Иное чюдо скажю вамъ, о христолюбцы, но молю вы: приклоните оуши,- исполненное дивои сладости слово се, иже сотворися о тои преславнои церкви печерьскои."[36] В подавляющем же большинстве случаев связочные фразы между главками Феодосием устранены. В отличие от Арсения, Феодосий сохранил первую часть Послания Симона вплоть до того места, где Симон начинает говорить о конкретных поступках Поликарпа, желающего получить игуменство или епископство. Однако в целом тенденция устранения субъективного начала

34- ГПБ Погод.№I024,л.270
35- ГБЛ Овчин.№352,л.309об.
36- ГПБ Погод.№I024,л.233. Общая тенденция такой трансформации была, видимо, закономерным процессом. Переходные моменты мы встречаем в ряде списков, например, ГБЛ Собр.отд.рук.№I0II: "И се ти скажу вам, братие, ино дивно чюдо..."(л.4I6)

проведена в Феодосиевской редакции недостаточно последовательно, редакция страдает отсутствием композиционной и художественной стройности.

С точки зрения идейно-тематической и композиционной стройности Арсеньевская редакция гораздо более удачна. Следует, однако, отметить что говорить об ориентации на Тверь как на центр Руси и относительно этой редакции едва ли целесообразно. Естественно, конечно, предположить, что Арсений, прийдя из Киева, неслучайно основывает в Твери монастырь Антония и Феодосия, главной церковью которого станет церковь Успения Богородицы по образцу печерской. Просветительская деятельность Арсения, будучи весьма обширной, включала рассматриваемую редакцию Печерского патерика, устанавливая тем самым связь с культурно-просветительской деятельностью знаменитого киевского монастыря. В период, когда в связи с соперничеством Москвы и Твери борьба за киевское наследие стала особенно актуальной, это могло бы действительно выглядеть как притязание Твери на центр Руси - политический и церковный. Однако нельзя забывать, что Арсений - сподвижник Киприана, который в этот период относительной стабильности в своей карьере стоял за централизацию - как церковную, так и государственную. При всем своем благоволении к Твери, Киприан не мог поддерживать притязания Твери на центр Руси.

Именно такой подход дает возможность объяснить многие особенности Арсеньевской редакции патерика.

Ольшевская определяет основной структурный принцип-доминанту Арсеньевской редакции как "идейно-тематический". Однако, объясняя утрату эпистолярной части в Арсеньевской редакции, исследовательница выделяет причины лишь художественного характера, например, частое отсутствие в списках Основной редакции "одного из главных структурных компонентов патерика - "Послания Поликарпа к Акиндину"[37], что требовало устранения и второго послания для достижения логического

37 - Л.А.Ольшевская.Киево-Печерский патерик...Автореферат..,с.6

равновесия.

Другой причиной отсутствия эпистолярной части в Арсеньевской редакции, по мнению Ольшевской, является освобождение повествования "от противоречия между той характеристикой, какую дал Поликарпу Симон в Послании к честолюбивому монаху, и смиренным, условно "многогрешным" образом Поликарпа как "списателя" житий святых".[38]

Мы уже отмечали, что субъективное начало в Послании Поликарпа по сравнению с Посланием Симона носит формальный характер. Что же касается его "смирения", то, не столько в Послании, сколько в самих рассказах о черноризцах, в их отборе и авторских оценках перед нами предстает ожидаемый облик монаха, которому не чужд критический взгляд на действительность, возможного реформатора монастырской жизни.

Нельзя не согласиться с Ольшевской и Истриным в том, что освобождение патерика от эпистолярных частей придавало повествованию общерусское звучание и устраняло субъективную окраску произведения. Это, по-видимому, соответствовало тем просветительским и общеидеологическим задачам, которые ставил перед собой тверской епископ.

Однако кроме причин идейно-художественного характера, были, возможно, и чисто идеологические причины таких пропусков. Публицистическая направленность Послания Симона была далеко не нейтральной. Превознося Печерский монастырь, Симон ставит его неизмеримо выше других религиозных центров Руси, что, как мы уже отмечали, не могло быть принято сподвижником Киприана.

Кроме текста самих Посланий в Арсеньевской редакции опущены обращения к Поликарпу и Акиндину в главах о Кукше и Пимене, об Афонасии, Тите и Евагрии, Никоне, Агапите, Моисее Угрине, Лаврентии (заключения); вступления к рассказам о Григории, Иоанне, Прохоре, Марке, Пимене

Характерной особенностью Арсеньевской редакции является и то,

38 – Л.А.Ольшевская.Киево-Печерский патерик...Автореферат.,с.8

что в разных ее списках оказывается не выделенными киноварными заголовками те или иные главы. Интересен в этом смысле переход от рассказа об Онисифоре к рассказу о Евстратии, который звучит следующим образом:"да поне малу отраду приялъ быхъ многихъ ми греховъ, техъ ради святыхъ.. И ина такова обрящеши, брате Поликарпе, в житии святаго Антония, к нему же прииде отъ Киева некто, хотя быти чернець."[39]

В Основной редакции слов " и ина такова обрящеши..." нет, а это место представлено так:"и малу отраду приялъ бых многих ми греховъ молитвъ ради святыхъ отець в Христе Иисусе Господе нашем, ему же слава ныне и присно и вовеки веков . Аминь." Далее идет заголовок:"О блаженемъ Еоустратии постнице",- начало:"Некии же человекъ прииде ис Киева в печеру, хотя быти черноризець."[40]

Очевидно, что в первом варианте заголовок был бы лишним, ибо повествование течет непрерывно, второй рассказ является естественным продолжением первого, они связаны общей мыслью и целью. Эти факты говорят о том, что изначально в Посланиях Симона и Поликарпа не было деления на главы (по крайней мере, во многих случаях). Связки, мешавшие такому делению, в дальнейшем устранялись.

Устранение субъективности - как в отношении противопоставления Печерского монастыря всем другим, так и в стиле повествования - было, видимо, целью Арсения. Стремление к художественной целостности произведения, к жанровому единообразию частей патерика требовало "объективации" Сказаний Симона и Поликарпа. Таким образом, утрата эпистолярной части патерика отвечала как идейным, так и художественным устремлениям редактора.

Отсутствие в одном из списков Арсеньевской редакции - Овчинникова № 352 - жития Феодосия послужило основанием для предположения

39- ."Памятники славяно-русской письменности.ч.II.Изд,Археографической комиссии.СПб.,1911,с.180
40- ГИМ Воскр.№110,л.172-172об.

Ольшевской о том, что жития в первых списках редакции Арсения не было, а сам оригинал редакции отнесен исследовательницей к концу XIУ века. Однако едва ли можно с уверенностью утверждать, что житие здесь е щ е н е п о я в и л о с ь , а не было опущено по какой-либо причине. Каждый, кто занимался текстологией патерика, знает, насколько индивидуален почти каждый список, насколько свободно обращались с его составными частями переписчики и редакторы, ибо к этому располагало жанровое своеобразие сборника. Этот список не относится к ранним, он датируется 1540 г. и в этом смысле едва ли может служить ориентиром состава древнейших списков. В Берсеньевском же списке мы имеем конкретное указание, что патерик был списан "замышлением боголюбиваго епископа Арсения Тферьскаго."[41] Стало быть, предполагая возникновение Арсеньевской редакции в конце XIУ века, мы должны предположить, что под руководством Арсения было создано две редакции: без жития в конце XIУ века и с житием в 1406 году. У нас нет данных, подтверждающих существование двух вариантов Арсеньевского патерика, и имеющийся фактический материал говорит о том, что именно в Арсеньевской редакции житие Феодосия становится составной частью патерика.

Исследователями отмечалось в качестве характерной особенности Арсеньевской редакции наличие в житии Феодосия трех вставок (Феодосий называется архимандритом всея Руси, сравнение его с Феодосием Иерусалимским, указание места его рождения - Василев) и отсутствие вставки о посещении Святославом умирающего Феодосия, которую мы находим в Кассиановской II редакции. По-видимому, Арсений располагал житием Феодосия, которое эту вставку содержало, ибо того отрывка, на место которого Посещение вставлялось, в Арсеньевской редакции тоже нет. Опущенный фрагмент, как нам кажется, совершенно нейтрален и даже не является законченным эпизодом, а состоит из конца

41 - "Памятники славяно-русской письменности...,с.

фразы о недоумении братии по поводу удаления Феодосия. Само же Посещение Святослава отнюдь не нейтрально, с идеологической точки зрения, ибо здесь Феодосий завещает монастырь Святославу и роду его, высказывает желание, чтобы "не возобладали монастырем ни архиепископ, ни кто из клирик Софейских." Такой враждебный выпад против Константинополя и централизации церковной власти не мог быть сохранен сподвижником Киприана.

Гораздо труднее объяснить еще один пропуск – ... фрагмента о переселении братии на новое место и следующий за ним текст. Дело в том, что весь выпущенный отрывок по содержанию распадается на три довольно разнородные части. Это сообщение о том, что по переселении братии часть их все же была оставлена игуменом на старом месте, а с ними "прозвутеру и дияконоу, яко же по вься дни и тоу святая литурьгия съвьрышаеться."[42] Далее идут авторские слова о написании данного жития, о грубости и "неразумичности" автора, и наконец, в качестве похвалы Феодосию следуют слова о том, что многие князья и игумены (!) пытались искусить блаженного, "осиляюще словесы", но он был непоколебим.

Если отсутствие каждой из этих частей мы можем по отдельности объяснить (первый – как отголосок каких-то разногласий в монастыре; второй мог показаться редактору стоящим не на месте; третий содержит слишком явный выпад против князей и других игуменов), то единого основания для исключения всего отрывка найти невозможно. По-видимому, в настоящий момент наиболее целесообразно предположить, что пропуск этот произошел случайно: либо по недосмотру писца, либо в оригинале жития, которым пользовался Арсений, текст был испорчен.

Отсутствует в Арсеньевской редакции и житие Алимпия.

По мнению Кубарева, пропуск жития Алимпия в Берсеньевском списке произошел случайно, так как писцу не хватило пергамена. Кубарев исходил из того, что пергаменная рукопись была копией. Теперь, ког-

42 – "Успенский сборник". М., 1974, с. 125

да найдено значительное количество списков данной редакции, в которых, как и в Берсеньевском, пропущено житие Алимпия, такая причина пропуска возможна лишь в случае, если Берсеньевский список был оригиналом.

Другое объяснение пропуску жития дала Ольшевская, которая видит здесь идеологические причины. Исследовательница считает, что житие восходило к "прогреческой тенденции жития Антония",[43] - что не соответствовало нравстенному идеалу эпохи - подвижника-деятеля.

Мы не находим чего-то явно прогреческого в идейной и тематической основе Слова об Алимпии. Рассказы о затворниках могли бы в этом смысле показаться более "греческими". Что же касается жанровой структуры повествования, то она действительно соответствует трудиционной структуре жития (начиная со сведений о благочестивых родителях и кончая преставлением святого) в отличие от "эпизодного" характера всех прочих патериковых рассказов. Возможно, это и послужило причиной исключения Арсением главы об Алимпии. Весьма вероятным представляется и предположение Шахматова И Кубарева о том, что Слово о Спиридоне-проскурнице и Алимпии-иконнице было сначала выпущено - случайно или из-за большого объема, - затем рассказ о Спиридоне дописан как более короткий, об Алимпии же пропущен вообще.

Не совсем ясен вопрос о включении в Арсеньевскую редакцию повести о начале Печерского монастыря. Ряд исследователей, в частности, Абрамович и Ольшевская, полагают, что эта повесть входила в редакцию Арсения, ибо часть списков Арсеньевской редакции ее содержат. Однако анализ состава и порядка расположения глав в II списках, содержащих повесть, показал, что повесть располагается либо в конце патерика (5 списков), либо в начале его (5 списков),и лишь в списке ГПБ Соф. №1375 повесть следует за житием Феодосия под заглавием "житие Антония". Такое расположение повести позволяет предположить, что она была позд-

43 - Л.А.Ольшевская. Киево-Печерский патерик...Автореферат..,с.8

нейшим добавлением, сделанным под влиянием других редакций.

Таким образом, обращение к Киево-печерскому патерику, памятнику XIII века, в период формирования централизованного Московского государства, отвечало идеологическим тенденциям эпохи. Утверждение идеи объединения русских земель требовало обращения к славным страницам истории Руси, к культурным и нравственным традициям Древнего Киева.